

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

29/03/2006

La sécurité alimentaire et ses aspects biopolitiques : Robertson Smith et le sacrifice

Frédéric Keck

I La sécurité alimentaire, entre biopolitique et sacrifice

Le thème de la sécurité alimentaire rentre bien – trop bien peut-être – dans l'ordre de ce que Michel Foucault a appelé la « biopolitique ». Par ce terme, Foucault entendait la façon dont la modernité a vu apparaître une forme de pouvoir centrée non plus sur la transgression de la loi du souverain par l'acte exceptionnel d'un criminel, mais sur la connaissance des normes qui règlent les comportements quotidiens des individus en tant qu'ils appartiennent à une espèce vivante. Foucault montre que le pouvoir moderne vise à maximiser la puissance vitale de sa population en pénétrant les moindres plis et replis de ses activités au moyen d'un savoir statistique dans le cadre d'un territoire. La question de la sécurité devient alors centrale, dès lors que les nouveaux savoirs mettent en lumière les risques que les individus font peser les uns sur les autres du seul fait qu'ils vivent et agissent dans un espace commun. L'activité la plus banale de la vie quotidienne, comme le fait de manger, devient politique en ce qu'elle est l'objet d'un savoir et d'une régulation, les individus se distinguant par la façon dont ils intériorisent les normes de consommation selon un gradient allant de la passivité à la résistance, mais qui se constitue dans un même espace de problématisation. Lorsque nous mangeons de la vache ou du poulet, nous savons qu'un ensemble de mesures de contrôle garantit la fiabilité de la chaîne qui mène de l'éleveur jusqu'à notre assiette ; et face à ce savoir nous pouvons prendre des attitudes diverses selon que nous en demandons plus ou moins, la résistance à l'emprise d'un pouvoir sur notre alimentation ne pouvant se faire que dans les termes de la sécurité alimentaire .

Mais une étude plus attentive de la formation du paradigme de la sécurité alimentaire permet de pousser plus loin cette notion de biopolitique, et d'en dégager des aspects encore peu explorés. Foucault définissait la biopolitique comme un « pouvoir de faire vivre et de laisser mourir », la mort apparaissant non plus comme le moment de manifestation du pouvoir comme dans l'ancien supplice mais comme le point au-delà duquel les sujets vivants lui échappent. Dans le dernier cours de 1976, Foucault est alors amené à poser la question de l'acceptabilité de la mort dans une société biopolitique, question qu'il soulève autour du thème de la guerre des races. La notion de sécurité alimentaire permet cependant de reprendre ce problème autrement, car l'un des aspects les plus spectaculaires du dispositif de sécurité alimentaire qui s'est mis en place en Europe dans les années 1990 a certainement été l'abattage systématique des troupeaux de vaches dont un individu était porteur de la maladie de l'ESB (4 millions de vaches en Angleterre, pour 180 000 animaux contaminés). Aujourd'hui à nouveau la tentative de contrôler la pandémie de grippe aviaire suscite des images impressionnantes d'abattage de volailles en Chine, en Turquie et plus récemment en France (11 000 dindes dans un élevage de l'Ain contaminé après la découverte d'un canard sauvage atteint du virus H5N1). Dans ces deux cas, la mise à mort systématique d'animaux

est justifiée par la prévision d'une transmission des zoonoses à l'homme, et la non-confirmation de ces prévisions est expliquée par l'efficacité des mesures de prévention adoptées (180 morts de la maladie de Creutzfeld-Jakob pour l'ESB, 104 actuellement pour la grippe aviaire, mais on ne connaît pas encore la période d'incubation du prion, et l'OMS a prévu des centaines de millions de morts pour la grippe aviaire en cas de mutation du virus H5N1). Dans un roman intitulé *Of Love and Slaughter* (Little, Brown, 2002, trad. fr. *Amour et désolation*, Paris, Quai Voltaire/La Table ronde, 2003, mais le titre signifie littéralement : « Amour et massacre »), Angela Huth décrit les conséquences dramatiques de l'abattage systématique des troupeaux de vaches atteints de l'ESB pour les fermiers anglais, véritablement abandonnés à leur désarroi par les autorités gouvernementales qui leur ont accordé peu de moyens techniques et de compensations financières alors qu'ils devaient procéder à la destruction des troupeaux pour lesquels ils avaient travaillé toute leur vie et envers lesquels ils avaient souvent développé des relations d'affection et de soin. Martin Hirsch, fondateur et premier directeur de l'Agence Française de Sécurité Sanitaire des Aliments, décrit également dans *L'affolante histoire de la vache folle* (Paris, Balland, 1996) le versant français de cette crise, mais il prend une position opposée à celle d'Angela Huth, en s'étonnant que l'opinion française se soit choquée davantage du nombre de vaches abattues que du nombre d'enfants atteints de la maladie de Creutzfeld-Jakob, dont les effets neuro-dégénératifs sont particulièrement effrayants ; il est vrai que dans le cas français les éleveurs ont eu droit à des compensations financières plus importantes. Sans entrer dans cette discussion qui relève de ce que l'on appelle aujourd'hui « la concurrence des victimes », il faut noter que les images des charniers de bovins abattus et brûlés en plein air ont été particulièrement fortes, et ont pu être associées dans l'opinion publique à d'autres images de charniers encore en mémoire.

Pour décrire ces abattages considérés comme nécessaires à la préservation de la santé publique, on a pu recourir à un terme que les scientifiques utilisent souvent lorsqu'ils doivent procéder à la mise à mort rationnelle d'animaux : celui de sacrifice. Le terme de sacrifice désigne en effet la destruction de choses ou d'êtres vivants en vue d'un bien supérieur pour d'autres êtres vivants. Mais le terme peut étonner en ce qu'il introduit une référence religieuse au sacré dans des sociétés modernes et sécularisées régies par la science. On peut comprendre ce retour du religieux comme la résurgence d'une violence originaire sur laquelle la science a construit son ordre pacifié, mais dont elle a régulièrement besoin pour appuyer son pouvoir sur les affects constitutifs de la société. C'est dans cette perspective que, s'appuyant sur les travaux de René Girard (cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; J.-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie, Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992), Jean-Pierre Dupuy propose un « catastrophisme éclairé » selon lequel les sociétés modernes productrices de risques doivent garder les yeux ouverts sur le sacrifice originaire qui les a rendues possibles, alors que par ailleurs elles doivent tout faire pour éviter qu'il ne se reproduise à travers la gestion rationnelle des risques. Le sacrifice, dans cette perspective, c'est le moment où la société revient à son état de foule et rejette sa violence constitutive sur une victime quelconque, qui doit être rejetée hors de la société et détruite pour que la paix et l'ordre reviennent à l'intérieur de la société. La victime sacrificielle fait donc l'objet à la fois du plus grand intérêt de la société, qui y voit une possibilité de régénérer son ordre (et c'est pourquoi elle est considérée comme sacrée et méritant le respect) et en même temps de la plus grande horreur car elle apparaît comme cause de la violence qui secoue la société (et c'est pourquoi elle est considérée comme impure et devant être détruite). Le sacrifice, c'est le moment où la société détruit des choses pour affirmer qu'elle est supérieure à elles, ou en tous cas qu'elle ne relève pas du même mode d'existence que ces choses.

Cette analyse éclaire certains aspects de la crise de la vache folle, et notamment le fait que ceux qui ont dû gérer cette crise en mettant un peu en place un système de sécurité sanitaire des

aliments garantissant l'absence de viande contaminée dans le circuit alimentaire avaient été très marqués par l'affaire du sang contaminé, révélant quelques années plus tôt que du sang contenant le virus du sida avait été distribué à des enfants hémophiles. Ce qui est caractéristique du sacrifice, en effet, c'est que des forces contagieuses traversent tout le corps social et sont rejetées sur la victime sacrificielle pour introduire un premier ordre : dans cette perspective, la crise de la vache folle est la répétition et la résolution de la crise du sang contaminé, et les vaches abattues sont victimes non seulement du dépistage du virus de l'ESB mais de forces sociales qui viennent de plus loin, et qui se déchargent sur elles de la colère ressentie pour la mort de jeunes enfants (on peut aussi, sans revenir à l'affaire du sang contaminé, rattacher cette colère à la découverte des opacités et des aberrations du système productiviste qui régissait l'élevage depuis les années 1950, notamment du fait de l'usage de farines animales – il est vrai que les affects peuvent venir de toutes les directions). Mais cette analyse en termes d'affects sociaux laisse de côté un aspect essentiel de la crise de la vache folle : c'est qu'à cette occasion s'est posée très rationnellement la question de ce qui peut être mangé et ce qui ne le peut pas. Car le sacrifice a cette autre fonction : il ne détruit pas seulement une chose, il la découpe en morceaux pour qu'elle soit mangée, et la répartition de ces morceaux est constitutive de l'ordre social. Ainsi, après la crise de la vache folle, est apparue plus nettement la distinction entre le bœuf français et le bœuf anglais, et à l'intérieur du bœuf entre les parties consommables (la viande) et les parties devant être retirées de la consommation (les M.R.S. ou Morceaux à Risque Spécifié, comme le cerveau, la moëlle épinière, les glandes...), et cette séparation est encore maintenue avec la plus grande attention par le système de sécurité sanitaire des aliments tandis que, les occurrences de la maladie diminuant, la pression monte pour réintroduire ces morceaux dans la chaîne alimentaire. L'animal sacrifié n'est donc pas le substitut de l'homme dans un cycle originaire de la violence, selon cette confusion entre l'homme et l'animal que l'on reproche souvent à la « mentalité primitive » : il fait l'objet d'une attention soutenue pour autant que, devant être mangé, il donne aussi l'occasion de penser et d'établir des classifications à partir desquelles tout un ensemble de classifications sociales deviennent possibles.

Cette autre lecture du sacrifice apparaît bien dans une autre tradition anthropologique que celle de René Girard, qui emprunte la plupart de ses exemples au continent africain : celle des travaux de Jean-Pierre Vernant et Marcel Détiëne sur le sacrifice grec, et de Charles Malamoud sur le sacrifice hindou (M. Détiëne et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1992 ; C. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée en Inde ancienne*, Paris, La découverte, 1989) Les travaux de Vernant et Détiëne cherchent en effet à entrer dans « la cuisine du sacrifice » au sens où ils tentent de suivre les gestes que font les sacrificateurs lorsqu'ils découpent les morceaux et les répartissent entre les dieux et les hommes (la fumée est réservée aux dieux, la viande aux hommes, selon une distribution que Jean-Pierre Vernant rapporte au récit du vol du feu par Prométhée chez Hésiode), mais aussi au sens où le sacrifice opère un « bricolage » en se saisissant des fragments de l'animal pour établir une médiation entre les hommes et les dieux en vue d'une harmonie possible, ce bricolage étant toujours incomplet et donc incessamment recommencé. Le sacrifice est en effet un moment particulièrement important pour la cité grecque car il est interdit de consommer de la viande qui n'ait pas été sacrifiée ; c'est donc seulement dans les moments de vie publique que la viande peut être découpée et cuite pour être consommée en commun. Mais il est aussi toujours contesté par les sectes végétariennes qui se constituent contre lui en définissant un autre ordre social plus proche de celui des dieux, ce qui explique l'instabilité constitutive du sacrifice central. Le sacrifice répond donc chez les Grecs à la prise de conscience de la condition humaine comme existence dédoublée, entre les dieux et les bêtes, en divisant le corps de l'animal sacrifié selon des divisions analogues sous le regard et dans l'intérêt de la cité. De même, Charles Malamoud traduit par « cuire le monde » l'expression

sanscrite « lokapati » par laquelle est désignée la fonction assignée aux brahmanes de conserver le monde dans sa perfection : loin d'y lire une métaphore, il faut en effet y voir l'importance accordée par la tradition hindoue au rituel du sacrifice comme ensemble de gestes techniques par lesquels est maintenue continûment l'unité du monde. Le brahmane est en effet le cuisinier par excellence puisque, situé au sommet de la hiérarchie sociale, il ne peut accepter de la nourriture de personne, mais tous doivent manger celle qu'il prépare. L'acte sacrificiel du brahmane est donc un acte fondateur parce qu'il rejoue l'ensemble des catégories à travers lesquelles l'ordre social se maintient, assurant ainsi une continuité dans la discontinuité des temps et des espaces : il soude la couture du monde en jouant la découpe de l'animal en ses parties. Plutôt que ce que le sacrifice signifie ou ce dont la victime sacrificielle est le symbole, Charles Malamoud cherche donc à « entrer dans la machinerie du sacrifice et les opérations exécutées par les hommes qui la servent » (p. 44), ce qui implique d'analyser le sacrifice comme un travail ou une suite d'actes destinés à penser le monde en mangeant une de ses parties.

Il y a donc deux aspects dans le sacrifice : un état d'exaltation de la communauté dû à la perception des forces contagieuses qui la relie de manière ambivalente à la victime sacrificielle, et une première catégorisation des choses du fait que la victime est cuisinée, découpée et répartie en vue d'être mangée. Le sacrifice est à la fois une destruction violente, à ce titre fondatrice, et une préparation rituelle (au sens où l'on parle de préparation culinaire, mais aussi de se préparer au retour d'autres événements semblables). On souligne souvent le premier aspect du sacrifice en parlant de l'ambivalence du sacré, à la fois désiré et redouté ; mais le second aspect n'est pas moins important, et il l'est même plus dans les préoccupations de la vie quotidienne pour lesquelles la question centrale est de savoir ce qui peut être mangé et ce qui ne le peut pas. Or ces deux aspects sont co-présents chez le premier penseur du sacrifice en sciences humaines : Robertson Smith. C'est pourquoi je proposerai ici une lecture de Robertson Smith non sous l'angle de la sociologie des religions à travers lequel il est souvent lu (notamment par l'importance qu'il a eu pour les travaux de Durkheim et Freud), mais plutôt à travers la question des risques alimentaires et de la façon dont la perception de ces risques conduit à mettre en place des institutions (ce qui consiste à poursuivre la réflexion commencée avec Mary Douglas, qui cite elle-même souvent Robertson Smith). La question que je poserai n'est donc pas : comment le sacrifice produit-il du sacré ? mais : pourquoi faut-il un sacrifice pour garantir la sécurité de ce que nous mangeons ? Je serai alors conduit à relire la reprise des analyses de Robertson Smith sur le sacrifice dans la sociologie des religions de Durkheim, ce qui, dans le sillage des analyses de Mary Douglas, me conduira à reposer la question du lien entre magie (risque, contagion) et religion (institution, sacré).

II William Robertson Smith : le sacrifice est communion, non expiation

William Robertson Smith (1846-1894) est avec Edward Tylor l'un des fondateurs de l'école d'anthropologie britannique évolutionniste, tous deux ayant exercé une profonde influence sur Frazer qui en est la figure la plus célèbre du fait du succès mondain de son *Rameau d'Or*, mais dont l'inventivité théorique est bien plus faible. Fils d'un pasteur évangéliste écossais, il enseignait les langues orientales (hébreu et arabe) au *Free Church College* d'Aberdeen puis à l'Université de Cambridge. Ses travaux sur l'Ancien Testament lui valurent l'accusation d'hérésie puis l'excommunication de l'Eglise évangélique où il enseignait et dans laquelle son père l'avait formé – ce qui donne à sa carrière brillante une coloration tragique, Smith ayant toujours conservé une foi tourmentée dans l'idée de révélation alors qu'il employait les méthodes scientifiques les plus avancées.

Qu'y avait-il donc d'hérétique dans la démarche de Robertson Smith ? Suivant une démarche qui rappelle celle de Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, il mettait en

question l'unité de la Bible en rattachant les différents textes de l'Ancien et du Nouveau Testament non à la cohérence d'un dogme mais à un ensemble de pratiques dans un contexte social et historique. Smith avait lui-même effectué un voyage dans les pays arabes au cours des années 1870, et en avait ramené l'hypothèse selon laquelle les dieux ne sont pas pour les Sémites des entités transcendantes et séparées mais coexistent avec eux en permanence dans des relations de parenté (*Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge University Press, 1885). A Edinbourg, Smith était devenu l'ami de MacLennan, qui avait formulé l'hypothèse selon laquelle toutes les sociétés sont passées par un premier stade religieux où elles adoraient des animaux, qu'il appelait totémisme : Smith en déduit qu'on peut retrouver dans les religions du Livre – Islam et judaïsme – des survivances de totémisme, ce qui explique la place centrale accordée au sacrifice (« Animal worship and the animal tribes among the Arabs and in the Old Testament », *Journal of philology*, 9, 1880, p. 75-100). Une telle démarche d'anthropologisation des textes religieux conduit à souligner la différence radicale entre les rédacteurs de la Bible et ses lecteurs modernes, et à montrer au contraire leur ressemblance avec les « sociétés primitives » observées dans d'autres régions du monde – autrement dit à suspendre la position moderne du lecteur de textes pour aborder la religion en pratique : c'est là l'objet de ses célèbres conférences données à Cambridge à partir de 1889 et interrompues par sa mort, qui furent partiellement publiées sous le titre *Lectures on the Religion of the Semites* (Londres, Adam and Charles Black, 1894 ; non traduit en français).

Dans cette perspective, et c'est là le nœud de la thèse de Smith et le point où il rompt de façon brutale avec la théologie pour inaugurer un nouveau mode de réflexion anthropologique, le sacrifice n'est pas un don fait par les hommes à des divinités éloignées, c'est une communion avec les dieux par la consommation rituelle d'un animal. « L'idée principale dans les sacrifices animaux des Sémites n'était pas qu'un don était fait au dieu, mais un acte de communion par lequel le dieu et ses adorateurs s'unissent en prenant ensemble la chair et le sang d'une victime sacrée. » (*Lectures*, p. 226) Selon la formule de Mauss et Hubert devenue célèbre, et qui reprend sur ce point la thèse de Smith, le sacrifice *du* dieu est antérieur, logiquement sinon chronologiquement, au sacrifice *au* dieu. Les rapports des entités en présence sont alors radicalement bouleversés : l'animal n'est plus considéré comme un médiateur permettant d'atténuer la séparation entre les hommes et les dieux, mais plutôt comme ce qui permet d'actualiser la proximité virtuelle et confuse entre les hommes et les dieux, et ainsi de la penser en la stabilisant. C'est seulement par une erreur moderne que nous concevons le sacrifice comme une transaction entre les hommes et les dieux, car nous nous représentons comme séparé ce qui est originairement lié dans le sacrifice, et ainsi nous nous choquons de l'idée d'un dieu vengeur ou cannibale exigeant une victime sans comprendre que le dieu, la victime et l'officiant ne font qu'un. Selon une vision déculpabilisante de la religion qui aurait intéressé Nietzsche (lui-même grand lecteur de Tylor), le sacrifice n'est pas l'expiation d'une faute, la destruction rituelle de l'animal rachetant une autre destruction fautive, mais un phénomène entièrement positif d'affirmation des puissances vitales (Smith se réfère souvent à la démarche de « *life-history* » du géologue Lyell) – tout le problème étant alors de comprendre comment l'idée d'un sacrifice-expiation est sortie du sacrifice-communion. La démarche de Smith est donc généalogique : là où la théologie a posé de faux problèmes en tentant de lier abstraitement et sur le mode du ressentiment ce qu'elle a elle-même séparé, l'anthropologie peut montrer la genèse des entités en présence, pour ouvrir des possibilités vitales de rapports nouveaux entre ces entités.

Le point de départ de la réflexion de Robertson Smith, c'est donc cette proximité entre les hommes et les dieux qu'il a pu observer lors de son voyage dans les pays arabes, et qu'il caractérise par le terme de « *kinship* ». Ce terme, devenu célèbre lorsque les études de parenté ont occupé une place centrale dans la discipline anthropologique, est difficile à traduire : il désigne à la fois l'alliance et la descendance, et renvoie plus généralement à l'ensemble des

relations quotidiennes qui rendent des êtres familiers les uns aux autres, produisant ce que Smith appelle une « société naturelle ». Il y a en effet plus de proximité entre un homme et les dieux avec lesquels il est en relation de « parenté » qu'entre lui et les hommes qui vivent à côté de lui mais appartiennent à un autre clan. La relation de parenté n'est donc pas strictement biologique, elle ignore les mécanismes de la filiation héréditaire ; en revanche, elle recourt à des images biologiques, et en particulier à celle du sang qui coule dans les veines des membres d'une même communauté et qui leur donne une force commune. Le lien du sang n'est pas une filiation biologique mais plutôt une obligation qui relie les membres d'une même communauté, et qui se manifeste notamment dans les serments sous la forme d'un échange de sang.

Cette analyse de la parenté soulève une première question : pourquoi faut-il en passer par le partage d'une même substance pour manifester les relations entre les hommes et les dieux ? Parce que ces relations sont beaucoup plus diffuses que dans ces moments où la communauté est soudée dans le sang : elles passent par tout un ensemble de sentiments de crainte que Robertson Smith classe sous le nom de superstitions. Il y a en effet beaucoup plus de divinités que celles qui soudent la communauté des hommes : ce sont toutes ces entités surnaturelles qui font l'objet de traitements magiques parce que leur intervention est fondamentalement incertaine. Smith introduit ainsi une distinction radicale entre la religion et la magie : la première est une force morale qui vient de la relation aux dieux du groupe, la seconde est une crainte superstitieuse pour les divinités surnaturelles qui viennent de toutes parts.

« Même dans ses formes les plus rudes, la religion était une force morale : les pouvoirs que l'homme révère étaient du côté de l'ordre social et de la loi tribale ; et la peur des dieux était un motif de renforcement des lois de la société, qui étaient aussi les lois de la moralité. Il n'est pas vrai que la tentative d'apaiser ces pouvoirs soit le fondement de la religion. Depuis les premiers temps, la religion, considérée comme distincte de la magie ou de la sorcellerie, s'adresse à des êtres apparentés et amicaux, qui peuvent bien être en colère contre leur peuple pendant un temps donné, mais qui sont toujours aimables, sauf pour les ennemis de leurs adorateurs ou aux membres renégats de la communauté. » (p. 53)

On voit ici apparaître un des problèmes fondamentaux posés par Smith : celui de la permanence de la vie religieuse, qui lui permet de former des institutions durables. Les entités divines ne sont pas un fondement stable de la vie sociale parce qu'elles dépendent trop des variations des affections humaines, qui balancent selon les complexions de l'espoir à la crainte : il faut donc qu'elles soient fixées dans un cadre pour susciter des sentiments constants. Or le seul cadre stable dont les hommes disposent dans un environnement lui-même changeant est celui des relations de parenté : « la parenté était le seul type permanent de relation amicale entre un homme et un autre, et par conséquent le seul type sur lequel il était possible de former la conception d'une relation amicale permanente entre un groupe d'hommes et un être surnaturel. » (p. 51) Le terme « force morale » doit être lu comme une réponse à ce problème de la permanence : il signifie la production d'un lien durable entre les membres d'une communauté, l'exclusion des autres hommes garantissant les frontières jusqu'où s'étend ce lien.

Ce qu'il faut expliquer, c'est donc comment la relation aux dieux se fixe à partir d'un ensemble de croyances magiques beaucoup plus diffuses. C'est ici que prend sens l'analyse du totémisme empruntée à MacLennan. L'adoration d'animaux ou de plantes n'est pas en effet une vague reconnaissance d'un principe vivant animant la nature : c'est la distinction de lieux où la vie naturelle est la plus intense, et atteint un point où elle dépasse sa fluctuation spontanée pour produire quelque chose de fixe et d'atemporel. L'animal n'est pas adoré pour la vie qui est en lui mais pour le lieu qu'il habite et où la vie s'est déposée. À la différence des entités surnaturelles qui peuvent apparaître et disparaître à tout moment selon leur caprice, l'animal est une entité naturelle avec laquelle l'homme peut entrer en relation amicale de

fréquentation quotidienne, et c'est pourquoi il est divinisé. « Un être surnaturel n'est pas un dieu, il devient un dieu seulement quand il entre dans une relation établie avec un homme, ou plutôt avec une communauté d'hommes. » (p. 119) L'idée de dieu n'est donc pas première, mais elle résulte de la fréquentation répétée des mêmes entités dans un même lieu : c'est le lieu qui produit le dieu, et non l'inverse. Le totem est moins l'espèce animale elle-même que le lieu où elle se manifeste aux hommes : c'est un lieu saint, un sanctuaire.

Or l'idée de lieu implique et problématise en même temps la notion de frontière. Tout ce qui est en un lieu relève de lui, et pourtant il faut bien le distinguer de ce qui arrive de l'extérieur et peut entrer en lui. Smith utilise deux métaphores pour décrire cette relation du lieu saint à son extérieur : celle de la contagion, par laquelle les forces émanant du dieu contaminent les corps qui s'y présentent, et celle de l'électricité, qui se décharge sur les corps extérieurs en détruisant ceux dont la valeur est inverse de celle de sa source. Le lieu saint se manifeste ainsi à ceux qui l'approchent de manière ambivalente : positif et accueillant pour ceux qui sont avec lui en relation de familiarité et d'amitié, il est négatif et destructeur pour ceux qui ne l'ont pas suffisamment fréquenté. L'ambivalence est ici le moteur d'une relation dynamique au lieu saint par lequel il peut s'ouvrir aux hommes sans dissoudre sa sainteté. Que le lieu saint soit contagieux signifie à la fois qu'il rayonne et qu'il détruit, selon les degrés de proximité des hommes envers lui.

Remarquons que Smith ne parle jamais à proprement parler d'ambivalence du sacré, au sens où le divin se manifesterait sous deux aspects à la fois, positif et négatif, mais plutôt de l'ambivalence du lieu saint, pour qualifier les processus qui s'y déroulent. Smith donne en effet une interprétation singulière de la notion de tabou, qui avait été relevée par Cook lors de son voyage en Polynésie en 1777, et qui désigne les choses interdites. Ce qui est tabou, ce n'est pas seulement certaines choses, mais c'est aussi tout ce qui entre en contact avec ces choses, par les voies de la contagion : ce sont donc moins des choses séparées que des lieux dans lesquels se produisent des processus. Le tabou est donc ce qui trace la frontière d'un lieu au-delà de laquelle règnent des forces contagieuses. Mais il faut alors distinguer les tabous de superstition produits par l'ignorance des choses et les tabous véritablement religieux marquant la reconnaissance du dieu qui se manifeste en un lieu. « Tous les tabous sont inspirés par la crainte du surnaturel, mais il y a une grande différence morale entre les précautions prises contre l'invasion de pouvoirs mystérieux et hostiles, et les précautions fondées sur le respect des prérogatives d'un dieu amical. Les premières appartiennent à la superstition magique, fondée seulement sur la peur. Mais les restrictions de la licence individuelle, qui sont dues au respect pour un pouvoir connu et amical allié aux hommes, contiennent en elles les principes germinatifs du progrès social et de l'ordre moral. » (p. 154) Le caractère contagieux des lieux saints oblige à des précautions qui en marquent la frontière ; mais la frontière n'est pas considérée de la même façon si on s'en tient craintivement à l'extérieur ou si on peut avec confiance la traverser et s'en trouver transformé sans dégât. On comprend mieux alors la distinction que fait Smith entre la magie et la religion, ou entre la superstition et la morale : la magie s'en tient au surnaturel sans pouvoir en comprendre l'organisation, la religion reconnaît l'existence de lieux saints tout en marquant leur frontière avec la vie quotidienne. Plutôt qu'une opposition de valeurs, ce sont deux positions dans une échelle de proximité avec le pôle divin coupée de l'intérieur par une frontière, celle-ci répondant à un souci de précaution, tant les forces qui se dégagent de ce pôle peuvent être dangereuses.

L'analyse du sacrifice intervient après cette analyse du lieu saint, car le sacrifice est littéralement ce qui se fait dans un lieu saint en portant toutes ses potentialités à un point d'intensité maximum. C'est pourquoi le sacrifice apparaît comme la mise à mort d'un animal sacré : en ramenant le corps de l'animal à un ensemble de chair et de sang, il le transforme en opérateur de forces contagieuses qui peuvent toucher tous les individus qui s'en approchent.

Manger l'animal sacrifié, c'est donc véritablement communier aux forces qu'il contient. Le sacrifice est le moment où toute la communauté se rassemble en un lieu saint pour communier en mangeant la même chair et le même sang. C'est pourquoi l'abattage individuel est interdit, tandis que l'abattage en commun fait l'objet de mesures qui atténuent la responsabilité de ceux qui portent le coup fatal, notamment en attribuant la faute du meurtre au couteau que tous les membres du groupe ont tenu en main. Un sacrifice, c'est d'abord un repas pris en commun dans un état de joie et d'excitation particulièrement intense. En consommant rituellement l'animal totemique, qui est l'animal le plus familier constituant leur environnement ordinaire, la communauté manifeste l'intensité des liens qui l'unissent, c'est-à-dire que la vie commune qui coule dans les veines des membres du groupe est véritablement mise en scène par la consommation de la chair de l'animal totem.

« Quelle est la nature ultime de la camaraderie (*fellowship*) qui est constituée ou déclarée quand des hommes mangent ou boivent ensemble ? Un étranger devient un parent, sa vie devient sacrée pour moi. Un clan (*kin*) est un groupe de personnes dont les vies sont si liées entre elles, dans ce que l'on peut appeler une unité physique, qu'ils peuvent être traités comme faisant partie d'une même vie commune. Les membres d'un clan se considèrent comme un seul tout vivant, une seule masse animée de sang, de chair et d'os, dont aucun membre ne peut être touché sans que tous les membres en souffrent. » (p. 271)

Ce qui est difficile à concevoir dans ce sacrifice totemique originaire, c'est que les dieux ne sont pas extérieurs au rituel, comme des spectateurs à qui celui-ci est offert : au contraire, ils prennent part au sacrifice, à la fois en tant qu'ils sont présents dans l'animal totemique, et en tant qu'ils le mangent avec les autres hommes. Quand des hommes mangent seuls, ils n'invitent pas les dieux à leur repas ; mais quand ils mangent en commun, les dieux sont aussi de la partie. Pour désigner un tel rapport singulier des hommes aux dieux, où ceux-ci sont à la fois ce qui mange et ce qui est mangé, Smith recourt au terme de participation. Il ne faut pas en effet parler de médiation entre les hommes et les dieux par l'intermédiaire de l'animal, selon une conception hiérarchisée où le sacré descend vers l'humain, mais plutôt de participation des hommes et des dieux à la chair de l'animal totemique. Le sang est alors la substance la plus importante du sacrifice car en s'échappant du corps de l'animal il manifeste à la fois le sang qui coule dans les veines des hommes et la vie des dieux qui prennent part au repas. À la différence de la chair, cuite et consommée par les hommes, et des os, brûlés et offerts aux dieux, le sang est la substance liquide dans laquelle les hommes et les dieux peuvent se retrouver en commun.

« Dans une religion fondée sur la parenté, où le dieu et ses adorateurs sont de la même souche, le principe de sainteté et le principe de parenté sont identiques. La sainteté de la vie d'un membre de la tribu et celle du dieu ne sont pas deux choses séparées ; car finalement la seule chose qui soit sacrée, c'est la vie tribale commune, ou le sang commun qui est identifié avec la vie. Tout ce qui partage cette vie est saint, et sa sainteté peut être décrite comme une participation dans la vie et la nature des dieux, ou comme une participation au sang du clan. » (p. 289)

En ne faisant pas de distinction tranchée entre le saint et le sacré, Smith brouille la séparation entre la magie et la religion qu'il avait d'abord établie. Si le sacrifice est un acte de participation à un même sang, il s'appuie sur la croyance magique en une sympathie entre le sang qui coule dans les veines du clan et celui qui s'échappe de l'animal sacrifié. Dans cette perspective, le sacré est seulement le point d'intensité maximale de la participation à un même sang, celui où elle se manifeste dans un lieu saint et acquiert une forme de permanence. Or la participation à un même sang est fondamentalement instable, car celui-ci peut être corrompu par toutes sortes de dangers extérieurs, du seul fait la nécessité de le régénérer constamment par l'alimentation. Les craintes concernant les infortunes de la vie sont alors apaisées par la manifestation régulière de l'unité du sang commun. Il faut donc concevoir cette participation au sang commun comme essentiellement modifiable, en fonction des

accidents que les individus rencontrent ou prévoient dans leur vie quotidienne, et qui les obligent à inventer de nouvelles formes de sacrifice.

« L'unité physique de la vie, considérée comme une participation actuelle dans une masse commune de chair et de sang, est évidemment sujette à des modifications par chaque accident qui affecte le système physique, et en particulier par tout ce qui concerne la nourriture du corps et du sang. C'est seulement pour cette raison qu'il semblerait raisonnable de renforcer le lien sacré de temps en temps par un processus physique. (...) Quand la famine, la peste ou d'autres désastres montrent que le dieu n'est plus actif par lui-même, il est naturel d'inférer que le lien de parenté avec lui s'est rompu ou relâché, et qu'il est nécessaire de le renouer par une cérémonie solennelle dans laquelle la vie sacrée est à nouveau distribuée à chaque membre de la communauté. De ce point de vue, le rite sacramentel est aussi un rite d'expiation, qui replace la communauté en harmonie avec le dieu qui lui est devenu étranger. »
(p. 319)

Ce passage donne bien le sens de la démarche généalogique de Smith. Sa théorie du sacrifice a beaucoup été lue dans le sens d'une analyse de la religion radicalement séparée de la magie à travers l'ambivalence du sacré, le repas en commun étant le lieu exemplaire où la destruction négative s'accompagne en même temps de joie positive. Mais à le lire plus attentivement, il semble que la magie fasse retour dans la religion sous la forme d'une crainte diffuse concernant l'alimentation, le dieu qui unit la communauté dans un même sang lui devenant alors radicalement étranger. Le repas totémique n'est donc pas l'événement originaire dont dérivent les craintes et les espoirs de la religion, mais au contraire ce qui vient répondre par contre-coup aux craintes de la magie. Dans cette perspective, le retour des craintes magiques joue quasiment le rôle de moteur de l'histoire, car il oblige le rite sacrificiel à prendre de nouvelles formes : si le dieu est devenu étranger à la communauté, le sacrifice est de moins en moins conçu comme une communion avec lui, et de plus en plus comme un don qui lui est offert pour qu'il reprenne la place qu'il a désertée. Apparaît alors l'idée d'expiation, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le sacrifice rachète une faute qui a été commise envers le dieu.

L'idée d'expiation produit alors selon Smith une dernière idée, qui achève de brouiller le sens originaire du sacrifice : celle de propriété. La séparation croissante entre les dieux et les hommes à partir d'un sang commun tend à faire représenter les choses saintes non plus comme des foyers de forces contagieuses mais comme les propriétés des dieux, que l'on ne peut s'approprier qu'en bravant leur colère. La frontière qui séparait les choses saintes des autres choses dans un lieu commun devient alors un interdit dont la transgression implique une expiation et un rachat. « Il est illégitime de connecter ces premières formes d'expiation avec des idées explicites de péché et de pardon, elles ont leur origine dans une conception purement naturaliste de la sainteté, et ne signifient rien d'autre que le fait que l'unité mystique de la vie dans la communauté religieuse est susceptible de se rompre et doit être revivifiée et renforcée de temps en temps. » (p. 405)

On peut représenter cette évolution de la religion selon Smith par un schéma :

Surnaturel → Saint → Sacré → Péché
Magie Religion Morale Propriété

La position de Smith sur les rapports entre magie et religion est donc particulièrement complexe. D'un côté la magie doit céder la place à la religion pour que ses divinités diffuses deviennent des entités stables, assurant la permanence de la vie collective. Mais d'un autre côté ces entités stables ne doivent pas devenir rigides, car elles introduiraient ainsi une trop grande séparation entre les dieux et les hommes. La question de l'alimentation joue un rôle central dans ces relations : car si elle suscite les craintes les plus diffuses sur la contagion, elle

peut aussi produire la plus grande confiance dans la joie du repas en commun, mais les modalités différentes de participation à ce repas commun produisent à leur tour de nouvelles craintes, jusqu'à engendrer le sentiment de la faute si les barrières entre les êtres deviennent trop étanches.

Ce détour par l'histoire de l'anthropologie peut sembler incongru pour interroger le thème de la sécurité alimentaire aujourd'hui. Il permet cependant de mettre en question le caractère radicalement nouveau de ce thème, pour montrer qu'il n'a jamais cessé d'inquiéter l'anthropologie, au point qu'on peut faire l'hypothèse qu'il est une des raisons d'être de la mise en place des sciences sociales et de leur intérêt pour l'animal à travers l'analyse du totémisme, cette institution dans laquelle les animaux sont considérés comme participant de la même substance que les hommes. Un article du numéro spécial de la *Revue d'histoire moderne et contemporaine* consacré à la sécurité alimentaire montre en effet que la crise de la vache folle a été précédée par une crise aussi importante dans les années 1880 due à des épidémies de trichinose et de tuberculose conduisant à l'abattage de centaines de vaches (J. Bourdieu, L. Piet, A. Stanziani, « Crise sanitaire et stabilisation du marché de la viande en France, XVIIIe-XXe siècles », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, numéro spécial « Histoire de la sécurité alimentaire », 51-3, juillet septembre 2004, p. 121-156). Cette crise a considérablement modifié le rapport entre l'Etat et le marché dans la régulation de la chaîne alimentaire, car elle a conduit à interroger le statut des maladies contagieuses pouvant se transmettre de l'homme à l'animal, et à définir les morceaux de viande en fonction de leur exposition à la maladie et non plus de leur richesse en graisse. Dans le cadre d'un débat politique entre protectionnisme et libre-échange, la question de la qualité des viandes commercialisées se pose alors pour la première fois sous la forme d'une fixation des maladies contagieuses qui peuvent circuler d'un animal à l'autre et d'un pays à l'autre, et non plus, comme sous l'Ancien Régime, de la punition des « empoisonneurs » qui laissent pourrir la viande. Au problème de la faute des empoisonneurs se substitue celui de la circulation des maladies contagieuses, et des frontières qu'on peut leur assigner.

Il faudrait renforcer ce qui n'est pour l'instant qu'une corrélation, mais on retrouve dans ces débats juridiques sur la sécurité alimentaire les mêmes questions que dans l'anthropologie des religions qui se met alors en place. Nous verrons la prochaine fois si la lecture que fait Durkheim de Smith confirme cette hypothèse. La théorie du sacrifice de Robertson Smith apparaîtrait alors sous un nouveau jour : non plus seulement comme une sécularisation du sacrifice judéo-chrétien, mais aussi comme une réponse à une préoccupation montante pour la qualité des aliments assurée par quelques abattages spectaculaires. Le sacrifice interrogerait les sciences sociales non pas seulement parce qu'il est une façon de faire du sacré dans une société qui en a perdu le sens, mais aussi et d'abord parce qu'il est une pratique alimentaire qui organise par le contrôle social les craintes que suscite nécessairement le fait de se nourrir. Ce serait ainsi prolonger l'hypothèse de Foucault selon laquelle l'apparition des sciences sociales est liée à l'émergence d'une biopolitique tendant à réguler la vie. Mais ce serait aussi rester fidèle à la phrase sur laquelle Robertson Smith conclut ses *Lectures* : « Un système rituel doit toujours rester matérialiste, même si son matérialisme est déguisé sous le vêtement du mysticisme » (p. 440)

Bibliographie

I La sécurité alimentaire, entre biopolitique et sacrifice

M. Foucault, *Il faut défendre la société* ", Paris, Gallimard-Seuil, 1997 ; *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004 ; *Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

A.Huth, *Of Love and Slaughter*, Little, Brown, 2002, trad. fr. *Amour et désolation*, Paris, Quai Voltaire/La Table ronde, 2003

M. Hirsch, *L'affolante histoire de la vache folle*, Paris, Balland, 1996

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972

J.-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie, Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992

M. Détienné et J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1992.

C. Malamoud, *Cuire le monde. Rite et pensée en Inde ancienne*, Paris, La découverte, 1989

J. Bourdieu, L. Piet, A. Stanziani, « Crise sanitaire et stabilisation du marché de la viande en France, XVIIIe-XXe siècles », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, numéro spécial « Histoire de la sécurité alimentaire », 51-3, juillet septembre 2004, p. 121-156.

II William Robertson Smith : le sacrifice est communion, non expiation

W. Robertson Smith, « Animal worship and the animal tribes among the Arabs and in the Old Testament », *Journal of philology*, 9, 1880, p. 75-100

Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge University Press, 1885

Lectures on the Religion of the Semites, Londres, Adam and Charles Black, 1894

J. Black et G.Chrystal, *The Life of William Robertson Smith*, Londres, Black, 1912

T. Beidelman, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago University Press, 1974.

A. Kuper, *The Invention of Primitive Society*, Londres, Routledge, 1988, p. 76-91.

G. Stocking, *After Tylor, British Social Anthropology, 1888-1951*, Londres, Athlone, 1995